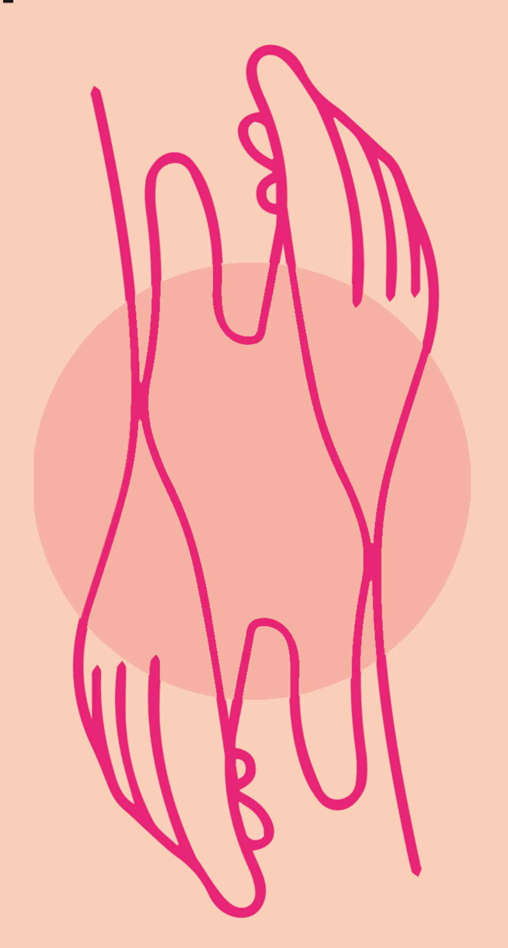
YAYO HERRERO

Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos.



Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad

YAYO HERRERO

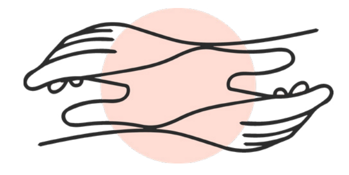
Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos.

Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad

Ilustración de cubierta: Josep Lozano
instagram.com/josep.lozano.grafik

Maquetación, edición y diseño:
Roza y Quema
http://rozayquema.org



Con la mirada ensimismada en sus propios logros, nuestra sociedad se autodenomina «sociedad del conocimiento». En las últimas décadas se ha superado la biocapacidad de la Tierra, la biodiversidad desaparece a pasos acelerados y los procesos dinámicos de la biosfera están completamente alterados, pero esta crisis de lo vivo pasa social y políticamente inadvertida.

El conocimiento del que tan orgullosas estamos las personas, no nos pone a salvo de nosotras mismas. Quienes ostentan el poder económico y político, y en buena medida las mayorías sociales que consienten ese poder, no son conscientes de que nuestra especie depende de esos bienes de la naturaleza, de que la vida humana está adaptada a las condiciones biogeofísicas que está alterando, ni de que se sostiene sobre esa gran rama de la biodiversidad que tala velozmente.

La cultura occidental, impuesta históricamente al resto del mundo a través del comercio y la guerra, presenta un importante defecto de origen: haber creído que nuestra especie y su cultura estaban separadas del resto del mundo vivo y tenían mayor valor. En contra de lo que continúan defendiendo los pueblos originarios, pensamos que las personas pueden vivir por encima de los límites de la naturaleza y al margen de la vulnerabilidad que comporta tener cuerpos contingentes y finitos. No nos sentimos parte de esa compleja trama de la vida.

La ficción de poder vivir «emancipados» de la naturaleza, de nuestro propio cuerpo o del resto de las personas, constituye un eje central del proyecto civilizatorio occidental. La inmanencia y vulnerabilidad de cada individuo y la existencia de límites físicos han podido ser temporalmente ignoradas gracias a que los bienes y ciclos naturales, otros territorios, otras especies, las mujeres y otros pueblos sometidos han soportado las consecuencias ecológicas, sociales y cotidianas de estas vidas falsamente ajenas a la ecodependencia e interdependencia. Construida sobre cimientos patriarcales, antropocéntricos y capitalistas, la arquitectura de las sociedades actuales pone en riesgo los equilibrios ecológicos que permiten la vida humana (y la de otras especies) y amenaza con provocar un verdadero naufragio antropológico.[1]

La humanidad se encuentra en una difícil situación. La mejor información científica disponible apunta a que los ecosistemas ya están colapsando y es imposible seguir negando el

agotamiento de energía y materiales. Ya no es creíble, además, que el deterioro ambiental sea el inevitable precio a pagar por vivir en sociedades en las que las grandes mayorías se sienten seguras: a la vez que se está destruyendo la naturaleza, las desigualdades en todos los ejes de dominación -género, clase, procedencia, edad...- se han agudizado y las dinámicas que expulsan a las personas de la sociedad están adquiriendo una velocidad aterradora.

A pesar de que solo una minoría de hombres, y aún menos mujeres, pueden vivir como si no hubiese constricciones físicas ni tuviesen obligaciones hacia otras personas, la economía, la política y la cultura hegemónicas están organizadas como si esos individuos fuesen el sujeto universal. Se han creado unos sistemas económicos, financieros, legislativos, políticos, éticos y religiosos muy coherentes con esa fantasía de la independencia de la tierra y de los cuerpos. Los imaginarios dominantes no sirven para indicarnos que estamos en un pozo, ni nos aportan claves para salir de él. Los procesos de socialización construyen subjetividades suicidas.

Braudel[2] señalaba la íntima solidaridad que existe entre un régimen social y el tipo antropológico necesario para hacerlo funcionar. El capitalismo, y la cultura y organización social que lo acompañan, solo se puede mantener cuando cuenta con la complicidad de las mayorías, cuando ha logrado que la gente mire con sus mismos ojos, desee las cosas que proporciona y haya interiorizado las nociones de progreso, riqueza, propiedad, justicia, libertad o jerarquía que son funcionales para el mantenimiento del régimen.

Por ello, también resulta fundamental analizar y comprender sobre qué suelo se sostiene nuestra cultura, cuáles son los dogmas, mitos y creencias a través de los que interpretamos y actuamos en todo lo que nos rodea. Indagar cómo y desde qué visiones ha llegado la humanidad a esta situación de guerra contra la vida es importante para poder diseñar las transicio-

nes inaplazables hacia otras formas de organizarla. Desviar el rumbo al que conduce vivir como si se le hubiese declarado la guerra a la vida, obliga a penetrar en los imaginarios con los que mayoritariamente se comprende y se actúa en el mundo, a bucear en aquello que «se cree que es verdad».[3]

La revisión de los esquemas mentales y representaciones con los que comprendemos y actuamos en el mundo es una tarea fundamental para reubicarnos como especie y establecer relaciones diferentes que permitan reconstruir lo que se perdió e inventar lo que nunca sucedió.

En este texto nos vamos a centrar en dos de las palancas que, a nuestro juicio, abocan a la humanidad al naufragio antropológico: la fractura ontológica que separa falsamente a las sociedades occidentales de la naturaleza y los cuerpos, y las ficciones derivadas de las visiones propias de la economía convencional que se perciben como verdades absolutas. No son las únicas creencias que pueden resultar dañinas para los seres humanos y las sociedades -existen ficciones derivadas de ciertas convicciones tecnolátricas o del androcentrismo occidental que también es preciso revisar-, pero estas nos parecen especialmente relevantes porque dificultan que las personas se perciban como eco e interdependientes, ocultando, por tanto, la conciencia de la propia esencia humana.

Somos personas encarnadas en cuerpos vulnerables insertas en un planeta con límites físicos.

Los seres humanos somos una especie de las muchas que habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos de la naturaleza lo que precisamos para estar vivos: alimento, agua, cobijo, energía, minerales... Por ello, decimos que somos seres radicalmente ecodependientes.

Al considerar la inserción de la especie humana en la naturaleza, nos sumimos de lleno en el problema de los límites ecológicos. Aquello que no es renovable tiene su límite marcado por la cantidad existente del bien -es el caso de los minerales o la energía fósil-, y lo que consideramos renovable también presenta límites ligados a su velocidad de regeneración. El ciclo del agua, el oxígeno en la atmósfera, el fósforo o el nitrógeno, dependen de ciclos complejos que funcionan a un ritmo muy diferente al que ha impuesto, por ejemplo, la agroindustria. También los sumideros del planeta degradan los residuos generados a partir de procesos biogeoquímicos que hoy dan muestra de saturación.

Existen nueve límites planetarios en los procesos biofísicos que son fundamentales para garantizar la continuidad de los procesos de la naturaleza. Estos nueve límites, interdependientes entre ellos, dibujan un marco dentro del cual la humanidad puede desenvolverse con cierta seguridad.[4] Sobrepasarlos nos sitúa en un entorno de incertidumbre en el que, a partir de ciertos umbrales, se pueden producir cambios a gran escala y velocidad que conduzcan a otras condiciones naturales menos favorables para la especie humana.

Los límites a los que nos referimos hacen alusión a la regulación del clima, al ritmo de extinción de la biodiversidad, a los ciclos del nitrógeno y el fósforo, al agotamiento del ozono estratosférico, a la acidificación de los océanos, a la utilización de agua dulce, a los cambios de uso de suelo, a la contaminación atmosférica por aerosoles y a la contaminación química de suelos y aguas. De estos nueve límites, los cuatro primeros ya se han sobrepasado. Hoy, nos encontramos en una situación

de translimitación. Ya no nos sostenemos globalmente sobre la riqueza que la naturaleza es capaz de regenerar, sino que se están menoscabando los bienes fondo que permiten esa regeneración.[5]

Además de vivir insertos en la naturaleza, los seres humanos vivimos encarnados en cuerpos vulnerables, contingentes y finitos. Asumir la corporeidad de los seres humanos nos lleva a la conciencia de la inmanencia de cada vida humana y a la necesaria interdependencia entre las personas. Desde que nacemos hasta que morimos, todos dependemos física y emocionalmente del tiempo de trabajo y dedicación que otras personas nos dan. Durante toda la vida, pero sobre todo en algunos momentos del ciclo vital, las personas no podríamos sobrevivir si no fuese porque otras dedican tiempo y energía a cuidar de nuestros cuerpos.

A lo largo de la historia, las mujeres han sido responsables de este trabajo permanente, cíclico y vital que permite liberar a los hombres, desresponsabilizarse y disponer de una gran cantidad de tiempo para realizar actividades más intermitentes y a menudo más públicas. Aunque en algunos discursos esta responsabilidad se haya vinculado a una pretendida naturaleza amorosa femenina, no es una cuestión de simple altruismo, sino que «ha sido impuesto por el patriarcado a partir del deber y del miedo».[6]

La invisibilidad de la interdependencia, la desvalorización del mantenimiento de los vínculos entre las personas y la subordinación de la empatía y la lógica del cuidado a la razón y a la utilidad económica son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales: «Cuanto más devaluados están en el discurso social los vínculos y las emociones, más patriarcal es la sociedad».[7]

Dualismos que legitiman la cultura del dominio violento sobre la naturaleza y los cuerpos.

El modelo occidental se ha construido sobre la idea del dominio del Hombre sobre la naturaleza y del Hombre sobre las mujeres. Una de las vías más eficaces en la construcción de la cultura de dominación ha sido la consolidación de un modelo de pensamiento dual que hunde sus raíces en la cultura clásica grecorromana e impregna la construcción de la Modernidad y el sujeto ilustrado.

El pensamiento dual interpreta el mundo en pares de opuestos que separan y dividen la realidad: naturaleza versus cultura, razón versus emoción, ciencia versus saberes tradicionales, público versus doméstico, etc. Pero la especificidad de la visión occidental es que entre estos pretendidos opuestos apenas se establecen interacciones mutuas ni complementariedades y, además, las dicotomías establecidas presentan un carácter jerárquico. Dentro de cada par de opuestos, una de las posiciones se percibe como superior a la otra. La cultura supera a la naturaleza; la mente es superior al cuerpo, y la razón se encuentra por encima de las emociones. Finalmente, el término considerado superior se erige en universal y se convierte en la representación del todo. Así, el otro término del par, el inferior, pasa a ser simplemente la ausencia o carencia del término absoluto, quedando finalmente invisibilizado.[8]

El pensamiento feminista advierte sobre cómo estos pares se asocian unos con otros, y son asignados a cada uno de los sexos, concebidos también de forma binaria. Por un lado tenemos al hombre, próximo a la cultura, la mente, la razón y lo público; por otro, a la mujer, que es percibida como esencialmente ligada a la naturaleza y el cuerpo, «sometida» a sus propias emociones y «naturalmente» responsable del ámbito doméstico. Sin necesidad de formular equivalencias directas, se establecen semánticas no explícitas que asocian los términos percibidos como superiores entre sí, construyendo mundos separados.[9]La construcción de una cultura de la emancipación, del no-dominio, de la no-violencia requiere revisar cuidadosamente algunos de los mitos que esta comprensión dicotómica ha instalado en nuestro marco cultural.

Primer mito de la ideología del dominio: El hombre dueño de la naturaleza

A pesar de la insoslayable dependencia que las personas tenemos de la naturaleza, en las sociedades occidentales el ser humano ha elevado una pared simbólica entre él y el resto del mundo vivo, creando un verdadero abismo ontológico entre lal vida humana y el planeta en el que esta se desenvuelve.[10] Nuestra cultura explora y comprende la naturaleza desde la exterioridad, la superioridad y la instrumentalidad.

En el siglo XVII, Newton «descubría» el carácter mecánico y previsible de la naturaleza. Reducida la complejidad del universo a la lógica de una enorme maquinaria, la ciencia nacida durante la Modernidad parecía sacar como conclusión la estupidez de la naturaleza[11] y se concebía como un sistema de control y dominación de esa autómata sumisa. Francis Bacon correlacionaba el saber con el poder y resaltaba nítidamente su dimensión utilitaria al decir que «la ciencia proporciona un enorme poder sobre la naturaleza a fin de conquistarla, someterla y estremecerla en sus fundamentos».

Siguiendo el mismo esquema, Descartes, en 1637, defendía que el conocimiento de las leyes matemáticas que organizan la naturaleza otorgaría a los seres humanos la capacidad de manipular el mundo vivo según su conveniencia. Para él, los animales y plantas eran también máquinas que funcionaban a partir de las reacciones a los estímulos externos.

A partir del «descubrimiento» de la simplicidad mecánica de lo vivo, las personas perdieron la consideración mágica de la naturaleza que había resistido hasta el final de la Edad Media y comenzaron a mirar a esa naturaleza autómata como un obstáculo a superar, a dominar desde el exterior. La idea moderna de naturaleza se abre paso contra el concepto medieval de lo sobrenatural e inabarcable."[12] Galileo apuntala la noción de progreso humano como huida de la materialidad natural, al

afirmar que «cuanto más se rebaja la naturaleza, más se glorifica al que escapa de ella».

La consideración de la naturaleza y del cuerpo como autómatas desencadena el «desencantamiento del mundo».”[13] La naturaleza queda despojada de su carácter divino, de su condición impredecible y misteriosa. Deja de ser un organismo viviente y complejo para convertirse en un reloj regido por un mecanismo matemático que debe descubrir el científico. Queda reducida a una red mensurable, organizada por leyes geométricas y aritméticas.

Siendo la naturaleza simple y previsible, la ilusión de trascender, de aproximarse a Dios, se alcanza separándose y sometiendo la materia susceptible de ser dominada a través de la Razón. A medida que el avance científico y tecnológico permitía controlar nuevos fenómenos de la naturaleza, se experimentaba una mayor sensación de poder y se producía un mayor alejamiento emocional.[14] La relación con la naturaleza se establecía a través de ideas o concepciones abstractas y no a partir de la experiencia.

La ciencia posterior, sobre todo a lo largo del siglo xx, superó estas primeras visiones de la física moderna y desveló que la naturaleza es un sistema complejo que funciona de forma más parecida a lo que intuía la aproximación experiencial y emocional de la sociedad medieval. En ella, existen relaciones causa efecto, pero también realimentaciones y sinergias. En su lógica conviven la determinación y el azar. La vida progresa entre la conservación y el cambio, entre la estructura y la sorpresa.[15]

Aunque hoy nadie mantendría que la naturaleza funciona-como una gran máquina, todavía una buena parte de las aplicaciones tecnocientíficas siguen operando como si lo creyesen. Nuestro planeta se ha convertido en un gran laboratorio sometido a todo tipo de experimentos destinados a hacer crecer los beneficios de diversos sectores económicos.[16]

El imaginario colectivo continúa penetrado por la lógica de la dominación sobre la naturaleza. Sumida en un preocupante analfabetismo ecológico, una buena parte de la sociedad y muchas de sus instituciones continúan pensando que un río es una tubería de agua y que los animales son fábricas de proteínas y grasa. La mayor parte de la ciudadanía no se siente naturaleza y considera que la ciencia y la técnica serán capaces de resolver todos los deterioros que ellas mismas producen. De forma mayoritaria se profesa un optimismo tecnológico que hace creer, acríticamente, que algo se inventará para sustituir los materiales y recursos energéticos que se están degradando velozmente en el metabolismo económico, o para restablecer la biocapacidad del planeta.

La idea de progreso se relaciona, en muchas ocasiones, con la superación de aquello que se percibe como un límite. La dominación sobre la propia vida de la que formamos parte toma cuerpo en la obsesión por eliminar los obstáculos que impidan la realización de cualquier deseo. Cualquier «accidente geográfico» o límite físico que impida avanzar en este dominio se presenta como un reto a superar. En la cara oculta de la superación de los límites se sitúa la destrucción, el agotamiento o el deterioro de aquello que necesitamos para vivir.

Segundo mito de la ideología del dominio: La deslocalización del ser

El pensamiento dual establece también una relación dicotómica entre la mente y el cuerpo, concebido como la dimensión natural y desvalorizada del ser.

Ya en la Grecia clásica encontramos evidencias de esta desvalorización. Para Platón, el logos ordena el mundo, mientras que el cuerpo y la materialidad son esencialmente caóticos. Desde su concepción filosófica, existe una fractura entre el mundo de las ideas y la corporeidad.

La ruptura cultural entre el hombre y la naturaleza y el cuerpo se asienta en la organización política. En la democracia ateniense las mujeres se encuentran asociadas con la producción doméstica y la sexualidad reproductiva, y los sujetos esclavizados interactúan con la naturaleza para producir lo necesario para sostener la vida, sin que la realización de esas funciones permitiese adquirir el estatus de ciudadanía.

El pensamiento moderno ahonda en la visión dicotómica que separaba mente y cuerpo. Descartes consideraba el cuerpo como una colección de miembros, un conjunto de partículas que actúa obedeciendo leyes físicas uniformes que se ponen en marcha por la voluntad de Dios. Para él, la esencia humana residía en la mente y su capacidad de razonar. Según esta mirada, el cuerpo es solo una condición accidental que soporta lo verdaderamente humano: la mente y su capacidad de razonar. Se establece así una división ontológica que divorcia el cuerpo de la persona. El cuerpo queda literalmente deshumanizado. No es más que un continuo de partículas organizadas mecánicamente que, al igual que la naturaleza, puede ser objeto de dominación. Solo es la capacidad de razonar la que otorga a ese cuerpo-máquina la condición humana.

Se justifica, por tanto, la falta de vínculo emocional con la naturaleza y los cuerpos «explotables». Se «racionaliza» el dominio y sometimiento de aquello que se considera simple y mecánico, y que es posible prever. Al situar lo femenino, dicotómicamente separado de lo masculino, en el mismo lado que la naturaleza y el cuerpo, se justifica también su sometimiento y dominio. El ser humano racional, desgajado de la naturaleza, de los demás y de su propio cuerpo se convierte en el sujeto abstracto determinante de la historia.

El cuerpo es la metáfora de nuestra propia localización. Es el territorio del ser y es también, como la propia naturaleza, finito. Pero la cultura capitalista, en su particular cruzada contra los límites físicos, también se rebela contra los tiempos huma-

nos y trata el cuerpo como otra mercancía «a la que le exige estar siempre nueva y flamante»[17]. Alienta el desprecio y el miedo a la vejez y la enfermedad, y el terror a la muerte. Vivimos de espaldas a la vulnerabilidad del cuerpo construyendo una · especie de ilusión delirante de inmortalidad.

En términos humanos, el cuerpo es el sostén en el que se escribe la cultura y el tiempo.[18] Como seres humanos no somos más que un cuerpo, en sus diferentes dimensiones: materialidad, apariencia, estética, gestualidad, movimiento, sensorialidad, emoción, percepción, intuición y cognición. No debe entenderse como una categoría solo biológica, o solo sociológica, sino más bien como una intersección entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. En el cuerpo están no solo la identidad y las condiciones materiales de la existencia, sino eso que llamamos la agencia, es decir, la praxis individual y colectiva.[19]

Asumir la finitud del cuerpo, su vulnerabilidad y sus necesidades es vital para comprender la esencia interdependiente de nuestra especie, para situar la reciprocidad, la cooperación, los vínculos y las relaciones como *condiciones sine qua non* para ser humanidad. Esta dependencia, inherente a la condición humana, es sistemáticamente invisibilizada, como también son invisibles quienes se ocupan mayoritariamente del cuidado de los cuerpos vulnerables.

La vida no se puede reproducir si nadie se ocupa del cuidado de los cuerpos. Por ello, aunque sea un trabajo invisible y no se nombre, el capitalismo y el patriarcado se unen para obligar a que las mujeres continúen realizándolo en el espacio privado de los hogares. En este sentido, Maria Mies y Vandana Shiva[20] defienden que las semillas y los cuerpos de las mujeres, sedes de la capacidad de regeneración, figuran, a los ojos del patriarcado, entre las últimas colonias.

La gran transformación: la economía contra la Tierra y los cuerpos.

Con el telón de fondo de las concepciones dicotómicas que separaban al hombre de la naturaleza y de su propio cuerpo, la llegada de los postulados de la ciencia moderna a la economía y la creación de la ficción de un sistema económico autoregulado provocaron importantes cambios, no solo en la noción de ciencia económica, sino también en la organización social, en la concepción de la persona y en los imaginarios colectivos.

Polanyi denominó «la gran transformación» a esta mutación. Señaló cómo la puesta en marcha de la nueva ciencia económica disparaba un mecanismo que funcionaba con la única motivación de la ganancia. El resultado «solo fue comparable en eficacia al estallido más violento del fervor religioso en la historia».[21]

La economía convencional, hoy hegemónica, es heredera de esa mirada. Conviene desvelar algunas de sus ficciones para recomponer un conocimiento que la reoriente y nos permita comprender la subjetividad dominante que ha construido.

Cuando la noción de producción esconde la destrucción de las bases materiales

Para los fisiócratas, en el siglo XVIII, la producción era aquello que la naturaleza regeneraba cíclicamente con el concurso del trabajo humano. Producción era, por ejemplo, la agricultura. Una semilla sembrada producía sus frutos gracias a la luz del sol, el agua, los nutrientes del suelo y el trabajo campesino. La pesca, siempre que se respetasen las tasas de regeneración de los caladeros, o el aprovechamiento de los bosques también se consideraban producción.[22]

Producir era, por tanto, acrecentar las riquezas que producía la naturaleza sin menoscabar la base física que permitía su regeneración cíclica. Para ellos, el consumo y el crecimiento económico solo tenían sentido mientras descansasen en esa noción de producción orgánica y se conservase la capacidad reproductiva de la naturaleza.

Desde esta primera conceptualización de la noción de producción, hoy hegemónica, se ha dado un giro copernicano de una enorme trascendencia cultural.

La primera de las transformaciones es la reducción del concepto de valor al de precio. Solo tiene valor económico aquello que se puede expresar en unidades monetarias, desplazándose el peso desde el valor de uso hasta el valor de cambio. La producción pasa a ser cualquier proceso en el que se da un aumento de valor, medido en términos monetarios. Así pasa a «producirse» hierro, petróleo o cobre, aunque esta mal llamada producción esconda una mera reventa con beneficio de la riqueza finita pre-existente. Se confunde la producción con la simple extracción, obviando la idea de límite, y asentando el mito de que es posible «producir» industrialmente y a voluntad aquello que se precísa para mantenerse vivo.

Incluso las verdaderas producciones renovables, como lo habían sido históricamente las derivadas de la actividad agropecuaria y pesquera, se han ido transformando en actividades insostenibles y dañinas para los ecosistemas por la intensificación de los ritmos productivos.[24] Así, la agricultura tradicional, basada en la energía solar, en la fotosíntesis y el trabajo humano, se transforma en una producción industrial dependiente de la extracción de recursos finitos como son el petróleo y los minerales, que muchas veces proceden de lugares lejanos.

Este proceso de transformación no hubiese sido posible sin el enorme despliegue tecnológico que ha permitido hacer realidad -temporalmente y gracias a la disponibilidad de energía barata- el viejo sueño moderno del control y dominio de la naturaleza. La doble palanca, formada por el capitalismo y la tecnociencia, ha conseguido dirigir los flujos globales de energía y las reservas de materiales hacia el metabolismo económico capitalista.

La reducción del valor al precio invisibiliza y expulsa del campo de estudio económico la complejidad de la regeneración na-

tural y todos los trabajos humanos que no formaban parte de la esfera mercantil, que pasan a ser invisibles y pierden centralidad.

La reducción del valor a la magnitud del precio conduce a que la sociedad y la economía hayan podido creer que tierra y trabajo son siempre sustituibles por capital. Y no es extraño que esa idea haya podido colonizar la cabeza de las personas, porque es cierto que la tecnología ha permitido superar la capacidad de carga de algunos lugares a costa de los recursos de otros territorios. El error está en suponer que esa extralimitación, además de construirse sobre un marco de relaciones desiguales e injustas, se puede sostener en el tiempo y extenderse a todos los territorios.

El capital solo sustituye a la tierra y al trabajo mientras haya entornos en los que comprar a bajo precio la energía, los materiales y la mano de obra semiesclava. A medida que hemos pasado de habitar un mundo vacío a vivir en un mundo lleno [25], cada vez quedan menos lugares para seguir expoliando. Y los insalvables límites físicos muestran que, una vez esquilmadas las reservas de materiales y alterados irreversiblemente los procesos naturales, por más que se pague, no se puede regenerar lo destruido, al menos en los tiempos medidos a escala humana.

La transformación en la idea de producción tiene una enorme influencia en el plano cultural. Cuando la producción se mide exclusivamente en euros, la economía y la sociedad no se preguntan sobre la naturaleza de lo que se produce y terminamos sin poder distinguir entre la fabricación de bombas de racimo y el cultivo de trigo. Ambas son producciones que se miden monetariamente, aunque, desde el punto de vista de su utilidad social, una de ellas destruya la vida y la otra la alimente.

Si solo miramos la dimensión que crea valor en el mercado, que es el precio de lo que se compra y se vende, y no contabilizamos las externalidades negativas, lo que deseamos es que crezca la producción de lo que sea -sin valorar si es socialmente deseable o no- al máximo posible, aunque a la vez que

aumentan los ingresos debidos a dicha producción, también se incrementen los efectos negativos colaterales que la acompañan. La economía convencional no tiene apenas herramientas para medir ese deterioro y celebra cualquier tipo de producción que genere beneficio económico, aunque por el camino se destruya el presente y el futuro de personas y ecosistemas.

Así se construye el mito sagrado del crecimiento, la creencia de que cualquier crecimiento económico, con independencia de la naturaleza de la actividad que lo sostiene, es positivo en sí mismo, y constituye la única forma de reproducir la vida.

La necesidad de que la economía crezca acaba por justificar que se destruya el territorio, se eliminen servicios públicos o se reforme el código penal. Cualquier cosa merece ser sacrificada ante el fin superior del crecimiento económico. Y las personas lo tenemos tan incorporado en nuestros esquemas racionales que son minoritarias las voces críticas que denuncian el riesgo de perseguir el crecimiento económico como un fin en sí mismo, sin preguntarse a costa de qué, para satisfacer qué y quién se apropia de sus beneficios.

Razonar exclusivamente en el universo abstracto de los valores monetarios ha cortado el cordón umbilical que unía naturaleza y economía.[26] Hemos llegado al absurdo de utilizar, de forma absoluta, un conjunto de indicadores que, no solamente no cuentan como riqueza bienes y servicios imprescindibles para la vida, sino que llegan a contabilizar la propia destrucción como si fuera riqueza. Vender armamento o contaminar un río contabilizan como riqueza, mientras que la paz o la conservación de la naturaleza pueden no influir en los indicadores económicos.

Para construir una economía adecuada a los seres humanos, la producción tiene que vincularse al mantenimiento de la vida y al bienestar de las personas.[27] Hay producciones que son socialmente necesarias y otras socialmente indeseables. Distinguir entre ambas es imprescindible y los indicadores monetarios no permiten discriminar entre la actividad que satisfa-

ce necesidades humanas y la que deteriora recursos finitos sin satisfacer necesidades.

Las sociedades actuales cementan, levantan paredes, sobrevuelan velozmente el territorio, viven en manga corta en invierno y pasan frío en verano pensando que con dinero se va a poder comprar eternamente comodidad y lujo; que la tecnología fruto del intelecto y la razón humana puede «crear» aquello que mantiene vivas a las personas. Ese es el peligroso concepto de progreso que convierte a las personas en admiradoras de una civilización que las destruye.

Cuando la idea de trabajo queda reducida al empleo

Con el nacimiento de la industria y el proceso de desposesión del campesinado nació el proletariado, una gran masa de personas sin medios de producción que para subsistir se vieron obligadas a vender su fuerza de trabajo a los dueños de esos medios de producción.

El trabajo pasó a ser lo que se hacía en la esfera mercantil a cambio de un salario, y todas aquellas funciones que se realizan en el espacio de producción doméstica que garantizan la reproducción y el cuidado dejan de mencionarse, aunque obviamente siguen siendo imprescindibles, tanto para la supervivencia como para fabricar esa «mercancía» que es la mano de obra.[28]

A partir de este momento se establece una nueva dicotomía, la que separa la esfera del trabajo, desarrollado en el espacio público y visible de lo económico, y la de la reproducción, que no suele reflejarse en el mundo monetario y se subordina a las lógicas y exigencias de una economía hipertrofiada.

La nueva economía transformó el trabajo y la tierra en mercancías y los trató como si hubiesen sido producidos para ser vendidos. Se puede entender el alcance de esta Gran Trans-

formación, tan eficaz para la acumulación y la obtención de beneficios como peligrosa para las comunidades humanas, si se recuerda que «trabajo no es más que un sinónimo de persona, y tierra no es más que un sinónimo de naturaleza».[29] La creación del mercado de mano de obra y de una noción de trabajo, ilusoriamente desgajados del resto de la vida social, constituyen un acto de "vivisección socíal"[30] realizado en el cuerpo de la sociedad, que termina convirtiéndolo en «un accesorio del sistema económico».[31]

La nueva noción del trabajo requirió hacer el cuerpo apropiado para la regularidad y el automatismo exigidos por la disciplina del trabajo capitalista;[32] el cuerpo se convierte en una maquinaria de trabajo. Pero su regeneración y reproducción no es responsabilidad de la economía, que se desentiende de ellas y las relega al espacio doméstico. Allí, fuera de la mirada pública, las mujeres se ven obligadas a asumir esas funciones desvalorizadas a pesar de ser imprescindibles tanto para la supervivencia digna como para la reproducción de la producción capitalista.[33]

La teoría económica postula la existencia de una especie de sujeto abstracto, el *Horno economicus*, ese ser que cada día concurre a los mercados y compite ferozmente con los demás para satisfacer su propio egoísmo. Supuestamente es en otros ámbitos de la sociedad, fuera de la economía pretendidamente autorregulada y aislada del resto de la vida, donde se debe asegurar la equidad o el apoyo mutuo. Pero, paradójicamente, es el espacio mercantil, en el que la reciprocidad y la consideración de los límites están suspendidas, el que organiza el tiempo y el espacio. Quedan entonces supeditadas las relaciones de ecodependencia e interdependencia a la lógica de la utilidad económica, que no tiene como prioridad el bienestar de las personas, sino la maximización de los beneficios.

No es extraño que el resultado de esta forma de organización material sea ese conflicto entre civilización y vida.

Hacia una cultura consciente de los límites y la vulnerabilidad.

Si complejas son la reconstrucción de un metabolismo económico justo y sostenible y la de otra forma de organización social acorde con él, igualmente difícil pero imprescindible es el cambio de los imaginarios empapados de los símbolos y representaciones de una cultura androcéntrica, capitalista y tecnolátrica. Este cambio no se producirá solo mediante la información sistemática y racional, sino que requiere la movilización de emociones, miradas y prácticas que alumbren nuevas subjetividades. Requiere un proceso a la vez político y artístico.

El urbanista Ramón Fernández Durán solía plantear que, para él, una sociedad que mereciese la pena tendría que ser justa, ecológica, antipatriarcal y alegre. Nosotras coincidimos con él y creemos que el camino hacia esta utopía exige una serie de condicionantes irrenunciables que obligan a trastocar los mitos y ficciones a los que nos hemos referido anteriormente y sobre los que se construye el relato cultural de nuestras sociedades.

El primero de estos condicionantes tiene que ver con la inevitable reducción de la esfera material de la economía. No es tanto un principio que se pueda o no compartir; es más bien un dato de partida. Los propios límites físicos del planeta obligan a ello. Se decrecerá materialmente por las buenas -es decir, de forma planificada y justa- o por las malas -de modo abrupto, injusto y violento-.

Si asumimos el inevitable ajuste a los límites del planeta, es obvia la obligación de aceptar que las sociedades forzosamente tienen que ser más austeras en el uso de materiales y generación de residuos; se deben basar en las energías renovables y limpias, y articularse en la cercanía, y así cerrarán los ciclos, conservarán la diversidad y tendrán que ser mucho más lentas.[34]

El segundo condicionante tiene que ver con la interdependencia. Habitualmente el concepto de dependencia se suele asociar a la crianza, a la atención de personas enfermas o con alguna diversidad funcional. Sin embargo, como hemos visto,

la dependencia no es algo específico de determinados grupos de población, sino que, como expone Carrasco, «es la representación de nuestra vulnerabilidad; es algo inherente a la condición humana, como el nacimiento y la muerte». [35]

Aceptar la interdependencia, condición para la existencia de humanidad, en sociedades no patriarcales supone que la sociedad en su conjunto se tiene que hacer responsable del bienestar y de la reproducción social. Solo en sociedades donde los trabajos de cuidados no estén determinados por sexo, género, raza o clase, puede tener sentido el ideal de igualdad o justicia social. [36] Ello obliga a ampliar la noción de trabajo, que deberá ser una actividad humana básica e imprescindible, que cree riqueza real capaz de satisfacer necesidades humanas de forma equitativa y sostenible; el trabajo supondrá relacionarse con la naturaleza y con el resto de las personas y conseguir medios para poder vivir dignamente y, por ello, no estará falsamente escindido del resto de la vida. La filosofía taoísta lo resume, como recuerda Laura Mora, con acierto y belleza al considerar el trabajo como «la capacidad de ser».[37]

Una tercera condición es el reparto de la riqueza. Si tenemos un planeta con recursos limitados, parcialmente degradados y decrecientes, la única posibilidad de justicia es la distribución de la riqueza. Luchar contra la pobreza es perseguir el acaparamiento de riqueza. La reconversión de la economía bajo esta lógica implicará dar respuesta a tres preguntas que se hace la economía feminista: ¿Qué necesidades hay que satisfacer para todas las personas? ¿Cuáles son las producciones necesarias para que se puedan satisfacer esas necesidades? ¿Cuáles son los trabajos socialmente necesarios para lograr esas producciones?

Y el último de los condicionantes se deriva de la voluntad de construir sociedades en las que merezca la pena vivir. El gran reto es aprender a desarrollar una buena vida con menos materiales y energía, de forma que este bienestar sea universalizable a todas las personas.

Romper los vínculos simbólicos que hoy identifican la sociedad de consumo con la calidad de vida es una premisa inaplazable. En este camino, tal y como dice Jorge Riechmann: «No tenemos valores garantizados metafísicamente pero tenemos la convivencia humana, la belleza, el erotismo, los placeres de lo cotidiano, el acompañarnos ante la enfermedad y la muerte». [38]

Poner la vida en el centro de la reflexión y la experiencia

Recuperar las percepciones, el sentimiento de ecodependencia e interdependencia como señas de identidad de lo humano y derruir los ídolos del progreso ligado al crecimiento son tareas pendientes como urgentes para conseguir un vuelco en la hegemonía cultural que ha conquistado el capitalismo.

El difícil reto es conseguir que las personas deseen esta transición. No hay atajos y el trabajo ha de ser colectivo en instituciones, redes y organizaciones ciudadanas. Se trata de una tarea de pedagogía popular que hay que realizar casi puerta a puerta con diferentes lenguajes. Para poder cambiar, necesitamos desvelar los mitos y ficciones, y componer otro relato cultural más armónico con la esencia humana. Hace falta ciencia e información pero también arte, poesía y pasión.

La conciencia de ser vida, en nuestro caso animal, es uno de los primeros pasos para repensar el mundo en clave ecológica. Nos referimos a entender, valorar y querer las diferentes formas de vida y reconocernos como partes de una red formada por clima, agua, plantas y aire.

Poner la vida en el centro de la experiencia es también ser consciente del nacimiento, el crecimiento y la muerte; es aprender el respeto a los animales no humanos y reconocernos parecidos y diferentes a ellos; es desentrañar las relaciones complejas y dinámicas de los ecosistemas que no funcionan como máquinas.

Comprender la vida significa también aceptar su ritmo. El crecimiento lento, los pequeños cambios, los matices de lo co-

tidiano nos acercan más a los modos de la vida sostenible que los ritmos rápidos y los fuertes contrastes, comunes en nuestro entorno urbano y virtual.

Reconocer la interdependencia: Tejer comunidad y poder colectivo

Colocar la vida en el centro significa comprender el valor de la reciprocidad y el apoyo mutuo. La interdependencia es una experiencia práctica esencial para la valoración de la vida y para la reconstrucción de las sociedades. Denunciar el trabajo de cuidados que algunas personas capaces de autocuidarse –hombres adultos en su mayoría- extraen de otras –generalmente mujeres adultas-, conocer la existencia de las cadenas transnacionales de cuidados, siempre femeninas, y exigir la reorganización y el reparto equitativo de este trabajo son señas irrenunciables en sociedades que quieran situar el bienestar como objetivo del metabolismo social.

Estimular formas de racionalidad que favorezcan relaciones de apoyo mutuo entre seres humanos y la tierra supone pensar en marcos alternativos centrados en la ética de la reciprocidad, la democracia radical y la cooperación que involucren a todas las personas, tanto en el terreno de los derechos como en el de las obligaciones.

El cuidado es una forma compleja de reciprocidad que debe estimularse en el proceso de socialización. Se trata de educar en la cultura del «hacerse cargo del otro» como base fundamental para obtener la motivación y la perspectiva desde la cual comprometerse por la sostenibilidad de una vida humana plena.

Es sobre todo en el hogar donde adquirimos una identidad sexuada, un nombre, un lenguaje, unas normas y unas capacidades técnicas que nos permiten devenir ser humano, es decir naturaleza culturalmente transformada.[39] Solo a partir del cuidado pasamos a ser alguien autónomo, y a la vez depen-

diente, que interactúa con otros seres humanos en redes cada vez más complejas de interdependencia relacional. Desde esta perspectiva, el hecho de ser humano conlleva la preocupación por los demás.

El desarrollo de las relaciones de interdependencia se mueve en el terreno de las relaciones materiales, pero también en el de los afectos y las emociones. Con frecuencia, la cuestión afectiva y emocional queda fuera del campo de análisis de disciplinas como la economía, pero están irremediablemente relacionadas con la dimensión material del cuidado, e intervienen de forma clara en las percepciones y subjetividades sobre el bienestar en la vida cotidiana. Frans De Waal señala que, «salvo un pequeño porcentaje de psicópatas, nadie es emocionalmente inmune al estado de otras personas. La selección natural diseñó nuestro cerebro para que estemos en sintonía con otros cerebros, nos disguste su disgusto y nos complazca su placer».[40]

La empatía, fuertemente estimulada en las relaciones de reciprocidad, ayuda a tender puentes entre el egoísmo y el altruismo, ya que tiene la propiedad de transformar la desgracia de otra persona en malestar propio, se edifica sobre la proximidad, la similitud y la cercanía y, combinada con el interés por la armonía social, evolucionó en sociedades a pequeña escala que buscan la igualdad y la solidaridad. El desarrollo de la empatía hacia una cultura del «hacerse cargo» de la tierra y de las demás personas es, a nuestro juicio, el motor que nos puede ayudar a impulsar una política y una economía que afronten el más que previsible colapso ecosocial.

La organización colectiva ha creado y crea posibilidades nuevas de intervenir en el mundo y ejercer el poder. Un poder del que muchos grupos humanos han sido expropiados. En la actualidad, un trabajo socialmente necesario es retejer esa malla comunitaria. Considerar políticamente las emociones es también importante. Los movimientos sociales tenemos una enorme riqueza conceptual y nos desenvolvemos con soltura

en el campo de lo racional, pero tenemos una gran miseria simbólica y conectamos mal con las emociones. No hay revolución sin pasión, sin amor por la vida y por las personas. Invertir tiempo y energía en una lucha tan desigual, en la que a veces se tienen tantas dudas sobre el resultado, solo es posible si se vive con sentido pleno, con la cabeza y con el corazón.

Un ser humano no puede ser indiferente a otro si queremos construir una sociedad o una comunidad que lleve ese nombre. Esa es la esencia del contrato y de la posibilidad de construir un poder contrahegemónico. Es el centro de la tarea civilizatoria.

Algunas consideraciones finales: construir espacios de seguridad ante el riesgo global.

En nuestras sociedades, el hogar y la comunidad cercana constituyen las redes que aportan más seguridad. Construir seguridad es la primera y principal razón de la vida social. Cuanto más vulnerable es una especie, más gregaria es.[41] Y, paradójicamente, cuanto más indivdualizada está una persona, menos necesita sentirse vinculada a la comunidad para sentirse subjetivamente segura. Esto apoya la sensación de independencia de muchos hombres y constituye la fantasía de la individualidad.[42]

La inmanencia de la naturaleza humana individual está siempre enmarcada en la incertidumbre radical y, ante ella, las sociedades han desarrollado conocimientos, instituciones y prácticas que establecen cotas mínimas de seguridad para satisfacer la necesidad de sentirse a salvo. En las sociedades actuales, aumenta de forma rápida la sensación de sentirse expuesto: personas sin refugio, precariedad laboral, crisis climática, exclusión, violencia machista, terrorismo, etc. Hasta qué punto las sociedades están dispuestas a asumir los riesgos que suponen forzar el agotamiento y los cambios en la autoorganización de la naturaleza, así como dificultar y debilitar las capacidades de reproducción cotidiana de la vida, tiene mucho que ver con las visiones hegemónicas del poder político y económico, que son patriarcales y priorizan la obtención de beneficios. Y también con el analfabetismo ecológico y biológico de las mayorías sociales que han interiorizado en sus esquemas mentales una inviable conceptualización de progreso, bienestar o riqueza que resulta enormemente funcional para el sostén del sistema dominante.

La retórica de la seguridad como prioridad se centra en el discurso dominante en la defensa nacional, en el blindaje de fronteras o en la criminalización de quienes son diferentes. Creemos que un análisis material ecofeminista ayudaría a repensar qué significa estar a salvo, qué es una sociedad que refugia, cómo construimos espacios seguros. La cuestión central es hacerse cargo de los límites y la vulnerabilidad de lo vivo.

En este sentido, es interesante la aportación que realiza Kate Raworth[43] al señalar que los seres humanos tenemos un suelo mínimo de necesidades cuya satisfacción garantiza poder tener una vida digna, y también un techo ecológico que no es razonable superar si no queremos correr importantes riesgos.

Entre ese techo ecológico marcado por los nueve límites planetarios a los que aludíamos anteriormente y ese suelo mínimo de necesidades de refugio, alimento, afecto, seguridad o participación existe un espacio en el que es posible construir una vida segura para todas las personas. Con los límites superados, y en un entorno de desigualdades crecientes en todos los ejes de dominación clase, género, etnia, es obvio que la tarea pendiente en los planos teóricos y conceptuales es ingente.

Si convenimos que necesitamos una identidad ecológica basada, no en la enajenación del mundo natural (cuerpo y tierra), sino en la conexión con él, la apuesta sería reorientar el metabolismo social de forma que podamos esquivar o al meno adaptarnos a las consecuencias destructivas del modelo actual, tratando de evolucionar hacia una visión antropológica que sitúe los límites físicos naturales y humanos y la inmanencia como rasgos inherentes para la existencia de las personas.

Creemos que este horizonte se expresa con belleza en una propuesta de reformulación del primer artículo de la Declaración de los Derechos Humanos que realizaban Cristina Carrasco y Enrie Tello desde la perspectiva de los cuidados y a la que nos hemos permitido realizar alguna aportación desde la mirada de los límites ecológicos.

Dice este primer artículo, formulado en 1948: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben compor tarse fraternalmente los unos con los otros».

Al incorporar las relaciones de ecodependencia e interdependencia, que entre otras disciplinas abordan la economía ecológica y la economía feminista, Tello y Carrasco[44] plantean que ese primer artículo debería decir algo parecido a esto:

Todos los seres humanos nacen del seno de una madre y llegan a ser iguales en dignidad y derechos gracias a una inmensa dedicación de atenciones, cuidados y trabajo cotidiano, de unas generaciones por otras, que debe ser compartida por hombres y mujeres como una tarea civilizadora fundamental para nuestra especie.

Gracias a este trabajo, las personas podrán llegar a estar dotadas de razón y conciencia que les permita comportarse fraternalmentelas unas con las otras, conscientes de habitar un planeta físicamente limitado, que comparten con el resto del mundo vivo, y que estarán obligados a conservar.

Este es el enorme pero hermoso reto. No hay duda de que en este trabajo son necesarias todas las personas, sus conocimientos diversos, su inspiración y su compromiso.
En el camino nos encontrarmos.

1 Santiago Alba Rico y Carlos Fernández-Liria, *El naufragio del hombre.* Hondarríbía: Hiru, 2010.
2 Fernando Braudel, *La dinámica del capitalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1985.
3 Almudena Hernando, «Teoría arqueo lógica y crisis social», *Complutum*, vol. 23, núm. 2, 2012, p. 128.
4 Johan Rockstrom etal., «Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Hurnanity», *Ecology and Society*, vol. 14, núm. 2, 2009.
5 Ibídem.
6 Mary Mellar, *Feminismo y ecología.* México DF: Siglo XXI, 1997, p. 252.
7 Almudena Hernando, op. cit., p. 136.
8 Celia Arnorós, *Hacia una critica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1985.
9 Ibídem.
10 Jorge Riechmann, *La habitación de Pascal.* Madrid: Los Libros de la Catarata, 2009.
11 Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia.* Madrid: Alianza Editorial, 2004.
12 Silvia Federici, C*alibán y la*

bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

13 Max Weber, *La ética prctestante y el espíritu del capitalismo.* Barcelona: Ediciones Península, 1979.

14 Almudena Hernando, op. cit., p. 133.

15 Stuart Kauffrnan, *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general.* Barcelona: Tusquets, 2003.

16 Yayo Herrero, Fernando Cembranos y Marta Pascual (coords.), *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Hacia una cultura de la sostenibilidad.* Madrid: Libros en Acción,2011.

17 Santiago Alba Rico y Carlos Femández-Liria, op. cít, p. 65.

18 Ibídem.

19 María Luz Esteban, «Cuerpos y polí ticas feministas: el feminismo como cuer po», en Cristina Villalba y Nacho Álvarez (coords.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones [eministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad.* Granada: Universidad de Granada, 2011.

20 Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo: teoría, critica y perspectivas.* Barcelona: Icaria, 1998.

21 Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nues tro tiempo* (1944). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1992.
22 José Manuel Naredo, *Raíces económi cas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas.* Madrid: Siglo XXI, 2006.
23 Ibídem.
24 Ibídem.
25 Herman E. Daly y John B. Cobb, *Para el bien común.* México DF: Fondo de Cul tura Económica, 1993.
26 José Manuel Naredo, op. cit.
27 Amaia Pérez Orozco, Perspectivasfemi nistas en torno a la economía: el caso de los cui dados. Madrid: Consejo Económico y Social, núm. 190, 2006.
28 Cristina Carrasco, «Mujeres, sosteníbí lidad y deuda social», *Revista de Educación*, número extraordinario, Madrid, 2009.
29 Karl Polanyi, op. cit.
30 Ibídem, p. 181.
31 Ibídem, p. 126.
32 Silvia Federici, op. cit.
33 Cristina Carrasco, op. cit.
34 Jorge Riechmann, *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y aucoconten-*

ción. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005.

35 Cristina Carrasco, op.cit., p. 179.

36 Ibídem, p. 180.

37 Laura Mora, «El trabajo con sentido en proceso constituyente», *Papeles*, núm. 122, Madrid, 2013.

38 Jorge Riechrnann, op. cír., p. 116.

39 Mary Mellor, op. cit.

40 Frans De Waal, *La edad de la empatia.* Barcelona: Tusquets Editores, 2009, p. 67.

41 Ibídem, p. 39.

42 Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad.* Madrid: Katz Editores, 2013.

43 Kate Raworch, «Definir un espacio seguro y justo para la humanidad», en The Worldwatch Institute, *¿Es aún posible lograr la soscenibilidad?*. Barcelona: Fuhem Ecosocial e Icaria, 2013.

44 Cristina Carrasco y Enrie Tello, «Apuntes para una vida sostenible», en Maria Freixanet (coord.), *Sostenibilltats. Politiques públiques des del feminisme i l'ecologisme.* Bellaterra: Institut de Ciencias Polítiques i Socials de la Universitat Autónoma de Barcelona, 2012.